

К ПРОБЛЕМЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ МЕТАФИЗИКИ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

За последние полвека достоевскоеведение неизменно играло роль чуткого реактива на новые методологические поиски в отечественном литературоведении. И то, что происходит в сфере изучения творчества Достоевского в последнее десятилетие, тоже показательно для всей нашей науки. А происходит решительная смена исследовательских ориентаций. В предшествующие 30 лет, с конца 1950-х до конца 1980-х годов, наиболее успешные изыскания в мире Достоевского осуществлялись по двум направлениям - этико-психологическому и поэтологическому. В 1990-е годы, если судить по названиям сборников научных трудов, и, прежде всего, по регулярному альманаху «Достоевский и мировая культура» под редакцией К.А. Степаняна, возобладали культурологический подход. Вместе с тем эта культурология оказалась одноплановой и весьма целеустремленной: не мировое культурное пространство, «захваченное» творчеством Достоевского, привлекает его исследователей, а исключительно национально-религиозные корни писателя. К каким бы темам ни обращались авторы этих и других достоевских сборников, издававшихся в 90-е годы в Петрозаводске, Екатеринбурге, Челябинске, Калининграде и прежде всего в самом Пушкинском Доме (Институте русской литерату-

ры РАН), - направляющим вектором их трудов оказывается религиозный, по преимуществу православный контекст творчества Достоевского.

То, что долгое время клеймили как проявление «слабости», реакционности писателя - и революционные демократы, и советские критики, от М. Антоновича до В. Ермакова и Д. Заславского, - ныне рассматривается как главный ключ к постижению глубин его творчества. И это закономерно. Определение типа художественного сознания Достоевского как «мистического реализма», безусловно, указывает важнейшую из его творческих ориентаций: основы родовой природы человека, противоречия души он ищет в трансцендентных началах. Нынешняя тропа к анализу психологии героев Достоевского идет через онтологию - через понимание Достоевским связи человека с Бытием, с Богом. «Чистый» этико-психологический подход к нравственно-душевым коллизиям его персонажей, без опоры на религиозную онтологию, представляется поверхностным. Новая методология выявляет исключительную масштабность творчества Достоевского: почти все частные драмы его героев открываются как бытийные трагедии, - личные судьбы их становятся выражением сокровенных законов мироздания.

Выявление религиозного, мистического контекста его сочинений, усиливает не только трагическое звучание, но и огромный идеальный потенциал, заключенный в них и чрезвычайно важный для нашего современника - постоянную направленность к духовному возрождению личности. (Заметим, кстати, что человек, воспринимающий Достоевского в свете православного сознания, не может не согласиться с парадоксальным для многих определением, данным ему финским славистом Оскаром фон Шульце - «светлый жизнерадостный Достоевский»)¹.

Научные изыскания в религиозно-философском ключе не должны быть адекватны богословскому, церковному осмыслению творчества писателя, иначе они утратят свою профессиональную специфику. Ученые различают «язык церкви» и «язык культуры», в том числе религиозно-философской и народно-религиозной, и видят драматический характер их встречи и в жизни, и в контексте художественных произведений. В творчестве Достоевского, убежденного в том, что «народ знает истинного Христа», нередко отражались вовсе не канонические, а еретические представления о Христе. В религиозности русской литературы, на наш взгляд, неизбежно присутствует элемент еретический: уже в самой установке на сближение сакрального текста и светского, в наложении художественного текста на евангельский и библейский.

В течение последнего десятилетия XX века литературоведение все точнее определяло специфику своего подхода к религиозным истокам и проблемам писателя и отличие этого подхода от того, который разрабатывался российскими мыслителями конца XIX века². Сегодня специфическим объектом литературной науки в этой сфере полагается прежде всего изучение эстетики и поэтики произведений, несущих в себе христианский смысл.

И все-таки нельзя не заметить двух тенденций в современной трактовке религиозного пласта у Достоевского, антитетичность которых может быть не вполне осознана самими исследователями.

Существует, как справедливо заметил А.Н. Хоц, религиозная филология, которая всю сложность художественного мира писателя сводит к схематической расстановке его персонажей в системе христианских координат, к абсолютному противостоянию Христа и Антихриста, Бога и Дьявола³. Хоц прав, утверждая что «религиозная филология» не исследует поиск истины в творчестве писате-

ля, не анализирует реальных противоречий его героев, а лишь дает им однозначную оценку в свете единственной безусловной истины. Появление такой методологии не следствие лишь внутреннего развития науки. Сегодняшнее обращение специалистов-филологов к христианству продиктовано не столько профессиональными задачами, сколько собственной духовной потребностью - потребностью обрести смысл Бытия, - смысл жизни, имеющий не актуально-сиюминутное и даже не эпохальное, а вечное значение, и вместе с тем обрести новую национальную идею, способную объединить Россию. Многим сегодня эта идея представляется в соединении русского православия с идеологией сильной державы (некое возвращение к знаменитой уваровской формуле). Потребность в объединяющей идее вызвана противоборством модернистской деконструкции мира и постмодернистскому плюрализму, защищающему равноценное право на существование любых идей и систем. Примечательно, что сегодня отечественные постмодернисты - писатели сами указывают на религиозность русской классики как утраченную нами духовную опору - сошлось для примера на роман лауреата Государственной премии России Вл. Маканина «Андеграунд, или Герой нашего времени». Правда, противники плюрализма забывают, что современному человеку приходится жить и выживать в мире национально и конфессионально многоликом, и форсированный марш к национальному единству неизбежно пойдет по заминированным дорогам.

Современные специалисты, изучающие христианскую культуру Достоевского, пытаются постичь на материале его сочинений генетические «залежи» русского народа», а, стало быть, и исторические перспективы нашей национальной истории, нашей особой судьбы. Например, религиозная раздвоенность писателя трактуется уже не просто как его личные сомнения в вере, но и как отражение

противоречий в религиозном сознании самого народа, в котором христианство искони было смешано с еретической полужыческой ментальностью. Вряд ли на этом пути откроются «последние тайны» нашего национального бытия.

Тем не менее, труды представителей другой тенденции в современном Достоевсковедении - ученых, занятых решением не конфессиальных, а литературоведческих проблем (среди них я прежде всего назову В.А. Котельникова, Б.Н. Тихомирова, Е.Г. Новикова) дали ряд существенных открытий в сфере религиозного сознания писателя. Эти открытия показали многообразие форм-художественного выражения религиозных идеалов писателя. Они высветили некоторые общие явления русской художественной классики, например, свойственную ей эстетико-нормативную установку на выражение идеи религиозного преображения мира, получившую даже особое определение - «принцип софийности в литературе»⁴. Они безусловно указали на важные стороны традиционной национальной ментальности.

И все же новая исследовательская парадигма, даже когда она представляет научную, а не конфессиональную установку, выдвигает ряд еще не решенных проблем. Одна из них - определение границ метафизического поля в художественном мире Достоевского.

Сведение всей метафизики Достоевского к традиционному православному мироотношению представляется сужением этого поля. Человек у Достоевского определяется и сознает себя не только в отношении к Богу, но и к Бытию как всеобщему процессу существования, осмысленному не религиозно. Проблемы метафизики применительно к полифоническому роману Достоевского неправомерно рассматривать в аспекте одной господствующей идеи автора. Главные герои романов Достоевского - это философы нового склада, далекие и от классической, гегелевской метафизики, и от матери-

ализма, не признающего трансцендентного, - у них свои понятия о духовных основах Бытия. К определению законов мироздания они идут от личного опыта, от самосознания как силы мироздательной. В исходных принципах философствования они предтечи европейской неклассической философии, возникшей на рубеже XIX-XX веков, когда самые различные ее течения (неокантианство и концепция «живой жизни», позитивизм и феноменология, герменевтика и философская антропология) будут апеллировать к человеческому опыту и стремиться к единению трансцендентного и имманентного именно в сознании и опыте человека.

Родион Раскольников придает своему личному опыту метафизический смысл, когда пытается определить свое место в трагической истории человечества, формулирует так свою дилемму: «или отказаться от жизни совсем», или встать в оппозицию ко всему Божьему миропорядку: - «взять просто запросто все за хвост (т.е. все понятия о заповедях, нормах, божьих законах и т.п. - Г.Щ.) и стряхнуть к черту».⁵

Примечательно, что в диалогах с другими (Порфирием, Соней) он еще пользуется религиозной терминологией, уверяет следователя, что верит в воскрешение Лазаря и в Новый Иерусалим - эти понятия привычно выражают его социальные упования; но его истинное отношение к миру основывается на целой системе посылок, типичной для гностической философии. Прежде всего на положении, что Бог (даже если он существует) разделен с миром, стало быть, от него нет ни защиты, ни спасения. Затем на том, что единственной духовной опорой человека является разум, что мышление - важнейшая категория и люди разделяются прежде всего по способности к мышлению: могут ли они или не могут сказать «новое слово»; что открытие мира и покорение его должны брать на себя выдающиеся личности, кому доступна высшая математика природы, и что миром правит не любовь и милосердие (от

власти которых, он сам, однако, не может освободиться), а расчет и воля, допускающие полезное зло.

И подлинный перелом в сознании Раскольникова в эпилоге романа наступает лишь тогда, когда в нем намечается переход от одного типа мироотношения к другому, когда он сознает в себе не только самообман этический (путаницу мотивов преступления), но и обман метафизический. Примечательно, что увидев благоговейное отношение к Соне каторжников из народа и пережив в кошмарных снах избавление от прежнего взгляда на мир, Раскольников совсем по-другому воспринимает религиозную позицию Сони: раньше он видел ее исключительно «через себя» и полагал юродивой - теперь он наконец видит в ней другого Другого и сознает ее убеждения как ценностно значимые и авторитетные для него.

В прошлом идеологические концепции протагонистов Достоевского рассматривались либо в социолого-политическом ключе (как выражение индивидуалистических или тоталитарных идей), либо в этико-психологическом плане (изживание ложной идеи страданием). Возвращение к прежнему психологическому анализу не нужно, это было бы повторением пройденного. Но жизнь сознания в творчестве Достоевского до сих пор рассматривалась лишь в традициях бахтинского подхода, в аспекте художественного полифонизма, т.е. формальной постановки героя-субъекта сознания по отношению к автору и особых отношений между «голосами» персонажей. И литературоведческая полемика с концепцией полифонического романа шла лишь в русле проблемы соотношения «свободы голоса героя» и итоговой воли творца, автора произведения: как по-разному проявляется эта воля на уровне эстетики и поэтики.

Между тем содержательные параметры самосознания героев Достоевского, а стало быть, их жизнестроительные или деструктивные функции (Бытие к жизни или

Бытие к смерти) еще не раскрыты. На наш взгляд, одной из задач современного достоевсковедения должен стать анализ сознания героев Достоевского не в формально-позтологической, а в экзистенциальной плоскости: в их ориентации на способ осмысления себя в Бытии, на сущностную характеристику человека, на со-знание как способ определения себя в отношении к Другому. Надо исследовать процесс самопознания героев Достоевского, или, пользуясь терминологией М. Мамардашвили, «изменение места души» с перемещением ее во взаимодействии с другими. А Достоевский даже устойчивое мистическое мировосприятие - Мышкина или Алексея Карамазова - показывает в становлении.

Другая проблема возникает в связи с современным анализом произведений Достоевского в прямой проекции на евангельские архетипы и метасюжеты. Самое модное направление в сегодняшней отечественной интерпретации Достоевского - это прямое и весьма плотное наложение его текстов на евангельский и -шире- религиозный пратекст. Показательна статья Ф. Тарасова «Апокалипсис в романе «Братья Карамазовы»⁶, в которой любая ситуация в романе соотносится с тем или иным положением Откровения Иоанна. Эта тенденция в особенности сказалась на современных интерпретациях романа «Идиот», в которых романная судьба князя Мышкина рассматривается исключительно в свете евангельской истории Иисуса Христа. Основанием для такого рассмотрения послужила запись в подготовительных материалах к роману от 10-13 апреля 1868 г., где трижды помечено «Князь - Христос».

Г.Г. Ермилова утверждает, что в Мышкине, как и в Христе, совместились две природы - божеская и человеческая, что писатель в этом романе «рискунул преступить границы невозможного, выйти за пределы литературной темы, вступить в область религиозно-духовного созидания»⁷. Попытка эта, однако, не удалась: Мышкин в роли Христа оказался не-

состоятельным, прошел «через сложный процесс срыва в «очеловеченность»...⁸, подменил Христову задачу прощения и исцеления падших и безнадежно больных простым состраданием и объявлением их безвинными⁹. «Сбой» героя в человечность расценивается как разрушение образа Князя-Христа, а, стало быть, обнаружение несостоятельности авторского замысла: «Так как Мышкин - заведомо не Христос, он изначально оказался структурно неадекватным самому себе»¹⁰. Были, однако, такой замысел? Четверть века назад комментаторы романа в Полном собрании сочинений Ф.М. Достоевского в 30-ти томах высказались на этот счет иначе: «Создавая образ Мышкина, писатель стремился изобразить реального современного человека, который, однако, по красоте и совершенству приближался бы к тому высшему идеалу человеческой личности, каким он с ранних лет считал личность Христа» (9, 394). Отмечались также несомненные, хотя и отдаленные ассоциации ряда сцен в романе с евангельской историей Марии Магдалины. Следует сказать, что ассоциации с Евангелием возникают в романе постоянно: и при первом «явлении» Мышкина в этот мир, который его не принял, и при встрече с умирающим, ожидающим от него спасительного слова, и даже в финале, когда он обречен на мучительную духовную казнь (Голгофу своего рода) вместе с убийцей. Но эти вовсе не явные, не демонстративные, а скорее имплицитные соответствия служат не дискредитации Мышкина как Бога-самозванца, а тому, чтобы показать, насколько цели и судьба человека, способного вместить в себя евангельские заповеди, отлична от целей и задач Христа. Писатель создает ситуации, вызывающие в памяти читателей евангельский сюжет, но вовсе не являющиеся испытанием нового «неистинного Христа».

Современные исследователи словно бы забывают о замысле писателя изобразить «положительно прекрасного человека» и совсем не берут во внимание специфику религиоз-

ных исканий Достоевского в 1864-1868-м годах, когда его больше всего занимала способность к самопожертвованию в самой натуре человека, в естественной природе его.

Известна запись, сделанная Достоевским у гроба жены М.Д. Исаевой 16 апреля 1864 г., начинающаяся словами: «Маша лежит на столе. Увижусь ли с Машей?» (20, 172). В ней писатель констатирует наличие в природе человека двух законов, сталкивающихся в его душе: один закон - стремление к идеалу, а идеал - «возлюби ближнего своего, как самого себя», с другой - «закон личности», мешающий осуществлению идеала. «Человек на земле стремится к идеалу, *противуположному* его натуре». (20, 175 - курсив автора). Но и идеал-то тоже коренится в натуре человека. Насколько сильны эти корни?

Самое оригинальное в постановке вопроса у Достоевского состоит в следующем. Многовековая история богословской мысли, от Антония Великого до Иоанна Кронштадтского, утверждала, что спасение человека целиком зависит от его отношения к Богу, служения ему: «Кто служит Богу и ищет Его от всего сердца своего, тот действует сообразно со своей природой»¹¹. Достоевский же в этой записи ставит вопрос о спасении человека в зависимости от отношения его к другому человеку - к ближнему. Достоевского волнует не будущая райская жизнь, а возможность «райского наслаждения исполнения закона» (20, 175) здесь, на этой земле и уже сегодня, сейчас. В романе «Идиот» он и решает вопрос, насколько природа современного человека способна к такой жертве.

В «Идиоте» Достоевский не трансформирует евангельский сюжет, не дает новый вариант Божества, обладающего сверхчеловеческими силами и возможностями, – он **творит новый миф** о христоподобном земном человеке. (Заметим, кстати, что этот миф оказал огромное влияние на отечественную и зарубежную литературу XX века, подхватившую проблему Человека, похожего на Христа).

И поэтому в Мышкине художественному исследованию подлежат чисто человеческие возможности. Он вовсе не «мистическое существо», не из «миров иных», как утверждает Г.Г. Ермилова¹². Правда, он склонен к «мистическому созерцанию»¹³. Такое созерцание свойственно людям, особо религиозным подвижникам и философам-визионерам: Эм. Сведенборгу, Вл. Соловьеву, Даниилу Андрееву и др. Но, в отличие от последних, Мышкин не наделен и даром духовидения. Единственное живое и сильное чувство связи с «миром иным» испытывает он за минуту до падучей. В момент перед припадком «исключительный внутренний свет озарил его душу» (18, 185), и он испытал «чувство полноты, меры, примирения и восторженно-го молитвенного слияния с самым высшим синтезом жизни» (8, 188). Но способность переживать эпилептическую ауру как мистическое видение, конечно же, не доказательство мистической природы князя. Это лишь свидетельство его потребности сознать мир в устремленности к «высшему синтезу», к «царству Божию», желание созерцать мир в Боге.

Для писателя важна была реалистическая достоверность задуманного им характера, и он весьма убедительно показал, как зародилось и оформилось мистическое чувство в человеке, осознавшем свой выход из душевной болезни как преодоление духовной смерти...

Мышкин еще не раз окажется в ситуации, дающей острое ощущение границы, отделяющей нас от жизни (и перед покушением Рогожина, и во встречах с Ипполитом, и в финале) и все эти ситуации предстанут как моменты испытания его натуры. Автора романа «Идиот» больше всего занимает не проблема возрождающего воздействия князя на людей, а вопрос о том, до каких пределов может дойти человек в христианском смирении (в других романах он исследовал пределы гордыни человеческой). Узловые эпизо-

строены как испытательные ситуации, в которых совершается покушение то на жизнь князя, то на его честь, то на его любовь, а в заключительных сценах (встрече соперниц и в финале) и на саму совесть князя. Мышкин предстает в противоречиях человеческой природы и вместе с тем в уникальной способности к самопожертвованию, которую ничто не способно порушить. Авторский замысел требовал тщательного художественного анализа душевно-духовного состояния героя - исследования не просто психологии, а именно сознания. Духовный склад Мышкина раскрывается в столкновении с другими структурами сознания - Настаеи Филипповны, Ипполита, Рогожина, Аглаи. Все персонажи романа, самой своей господствующей страстью, определяются в своем отношении к сущностному и метафизическому - к жизни и смерти, к бытию и Богу. Примечательно, что почти все главные герои романа то и дело оказываются «в просвете» между жизнью и смертью, и их интенции могут быть рассмотрены в антитезе Бытия к жизни и Бытия к смерти. От склада их метафизического мироотношения зависит их понимание ценностей, характер связей с другими людьми и, в конечном счете, личная судьба. Уже современники Достоевского чувствовали это непривычное для русской литературы освещение персонажей романа, замечали, что на всех лежит «фантастический, какой-то исключительный блеск» (9, 410).

Современные исследователи приходят к выводу, что метафизическое и эмпирическое у Достоевского трудно разделить. Это так, но разделять надо. На заявлениях о нераздельности двух начал все чаще обосновывается исключительно мифологический подход к произведениям Достоевского, стремление растворить все эмпирическое в религиозном мире. При этом разрушается перспектива внутреннего пространства его произведений, т.к. на самом деле план мифологической модели зачастую служит лишь своеобразной подсветкой ре-

ального сюжета, а выдается за единственно значимый или, по крайней мере, самый значительный - глубинный. Применительно к роману «Идиот» это приводит нынешних его интерпретаторов к выводу о Мышкине - «неистинном Христе», обманывающем людей любовью, оказывающемся источником всех бед, случившихся с доверившимися ему людьми. И оказывается, уже не Бог, а демон руководит князем. Поддавшись демону, он попадает во власть «профессора Антихриста» Лебедева, который является уже не дачным, а метафизическим хозяином Мышкина.¹⁴

Очевидно, совершается аберрация исследовательского восприятия. Выдающийся феноменолог Морис Мерло-Понти определил такую аберрацию как описание перевернутого объекта, у которого отнято его значение, и он становится неузнаваемым. Ученый иллюстрирует эту ситуацию потери подлинного «феноменально ориентированного пространства» следующим примером: «Если кто-то лежит растянувшись на кровати, и я смотрю на него, стоя у изголовья, какое -то время его лицо кажется нормальным, т.к. я вижу его глазами наблюдателя, стоящего в ногах лежащего. Но если спектакль затягивается, то перспектива внезапно меняется: лицо становится чудовищным, его выражение наводит ужас, ресницы и брови приобретают такую материальность, какую я никогда за ним не замечал... Перевернуть объект означает отнять у него значение...».¹⁵ Используя терминологию других философов, можно сказать, что в этом случае мы имеем пример такого «состояния сознания» исследователя, которое мешает постижению «структуры сознания» исследуемого объекта и свидетельствует «не столько наше хитроумие, сколько наше бессилие решить проблемы сознания содержательным образом».¹⁶

Когда анализ текста направлен лишь на выяснение ответственности художественного образа архетипу, он неизбежно становится избирательным: в тексте выискиваются лишь зна-

ковые мотивы и образы, позволяющие проводить параллели с Евангелием. В этом случае состояние сознания исследователя возникает до чтения текста или в акте «нового прочтения» выбранных мест, нередко изолированных от всего контекста романа. Кстати, это состояние сознания в большей мере ориентировано на интертекст, а не на текст самого романа: оно постоянно базируется в широком затекстовом поле, поле же самого текста берется в сокращенном варианте. Пора вернуться к медленному чтению романа и искать архетипическую нить его не в сюжетных схемах, не в переакцентировке отдельных евангельских мотивов, а в дискурсе сознания героев и автора.

Такая методологическая ориентация позволит выявить специфику совмещения метафизического и эмпирического - совмещение принципа мифологического обобщения, направленного к созданию синтетического образа (а «положительно прекрасный человек» - это, безусловно, универсальный мета-объект для всей мировой культуры) и рядом с ним принципа аналитико-познавательного, направленного на уяснение оригинальной структуры сознания, ее истоков и потенциала, личностной сложности героев.

Исследование творчества Достоевского в свете крупнейших философских открытий уходящего века, в частности, в свете феноменологии, - это возможное перспективное направление будущего достоевсковедения, которое сможет отойти от односторонности современной исследовательский парадигмы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 *Оскар фон Шульц*. Светлый, жизнерадостный Достоевский. Петро-заводск, ПГУ. 1999.

2 См.: Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т.1 М., 1995, т. 2. М., 1998; Бычков В.В. AESTETIKA PATRUM: Эстетика отцов церкви. I Апологеты. Блаженный Августин. М., 1995; Аверинцев

С. Смысл вероучения и формы культуры // Христианство и культура сегодня. М., 1995; Котельников В.Я. Язык церкви и язык литературы / Русская литература. 1995 № 1, с. 5-26; Котельников В.А. Православная аскетика и русская литература: На пути к Оптиной. СПб, 1994; Бухаркин П.Е. Православная церковь и светская литература в Новое время: основные аспекты проблемы // Христианство и русская литература. Вып. 2 СПб., 1996; Новикова Елена. Софийность русской прозы второй половины XIX века: Евангельский текст и художественный контекст. Томск. ТГУ, 1999.

3 *Хоц А.Н.* О религиозной филологии // Филологические записки. Вестник литературоведения и языкознания. Вып. 14. Воронеж. 2000. с. 256-259.

4 См. Новикова Елена. Указ. соч.

5 *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30-ти т. Т.6 Л., 1973 с. 39, 321. В дальнейшем ссылки на сочинения Ф.М. Достоевского даны в тексте, в скобках.

6 *Тарасов Федор.* Апокалипсис в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» // Достоевский и мировая культура. Альманах № 9, М., 1997. с. 126-133.

7 *Ермилова Г.Г.* Тайна князя Мышкина. О романе Достоевского «Идиот». Иваново. 1993. с. 38.

8 *Кириллова И.* Литературное воплощение образа Христа // Вопросы литературы. Август, 1991. с. 72.

9 *Касаткина Т.* «Христос вне истины» в творчестве Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альманах № 11, СПб., 1998. с. 118-119.

10 *Левина Лариса.* Некаяющаяся Магдалина, или Почему князь Мышкин не мог спасти Настасью Филипповну // Достоевский в конце XX века. М., 1996. с. 368.

11 *Св. Антоний Великий.* / Добротолюбие. Том первый. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1992. с. 34.

12 *Ермилова Г.Г.* Указ. соч. с. 45.

13 *Мочульский К.* Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. с. 404.

14 *Касаткина Т.* Лебедев - хозяин князя // Достоевский и мировая культура. Альманах № 13. СПб., 1999. с. 56-66

15 *Мерло-Понти Морис.* Феноменология восприятия. СПб. 1999, с. 323-325.

16 *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символе и языке. М., 1999, с. 60.